

Encartes
ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
encartesantropologicos@ciesas.edu.mx



Csordas, Thomas J.; Olivas, Olga

Una mirada retrospectiva y nuevas reflexiones sobre los procesos de *embodiment* como paradigma y orientación metodológica para la Antropología

Encartes, vol. 4, núm 7, marzo 2021-agosto 2021, pp. 337-356
Enlace: https://doi.org/10.29340/en.v4n7.233
Thomas J. Csordas ORCID: https://orcid.org/0000-0001-8775-6377
Olga Olivas ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5561-7169

Disponible en https://encartes.mx



Este artículo contiene información multimedia, te invitamos a consultarlo en la versión digital.



ENTREVISTAS

UNA MIRADA RETROSPECTIVA Y NUEVAS REFLEXIONES SOBRE LOS PROCESOS DE *EMBODIMENT* COMO PARADIGMA Y ORIENTACIÓN METODOLÓGICA PARA LA ANTROPOLOGÍA

A RETROSPECTIVE LOOK AND NEW THOUGHTS ON THE EMBODIMENT PROCESSES AS A PARADIGM AND AS A METHODOLOGICAL ORIENTATION FOR ANTHROPOLOGY

Entrevista con Thomas Csordas,
realizada por Olga Olivas*

Liga de la entrevista:
https://youtu.be/SU3dbaF05PY

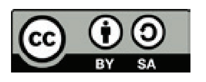


El 22 de enero de 2021 tuvimos una conversación con el profesor Thomas Csordas en la que expuso las reflexiones que precedieron y las que acompañaron el desarrollo de una de sus contribuciones al campo de la Antropología, el paradigma del *embodiment*, también enunciado por él como una orientación metodológica para el estudio de la cultura y el *self* desde los procesos de corporización.

Su interés por el desarrollo de esta perspectiva surgió en el curso de sus investigaciones etnográficas sobre religión, donde identificó la centralidad que podría tener la inmediatez de la experiencia para comprender diversos procesos humanos. Su inclinación por los estudios sobre la cultura, los procesos de constitución y transformación del *self*, así como la experiencia humana fueron la base para el desarrollo del paradigma del *embodiment* desde la perspectiva de la fenomenología cultural.

* El Colegio de la Frontera Norte.

ISSN 2594-2999, Bajo licencia Creative Commons
Encartes 7 • marzo 2021-agosto 2021, pp. 337-356
Recepción: 28 de enero de 2021 • Aceptación: 4 de febrero de 2021
https://encartes.mx





Dos elementos de su propuesta que se exploran con mayor detalle en la entrevista son, por un lado, la concepción de cuerpo y por otro, el colapso de dualidades (sujeto-objeto, percepción-práctica y cuerpo-mente), desde los cuales propone partir para analizar el ser en el mundo desde la experiencia corporizada. Los planteamientos que Csordas desarrolla en torno a estos dos elementos permiten identificar la singularidad de su propuesta en el marco de la antropología del cuerpo y los desafíos epistemológicos, teóricos y analíticos que implica este enfoque.

Algo característico de sus diversas publicaciones en torno a los procesos de corporización es que sus planteamientos, si bien algunos de ellos densos y abstractos, logran anclarse en los análisis etnográficos que ha realizado en sus estudios sobre religión y salud, principalmente. Por ello, un segundo momento de la entrevista se centró en su experiencia metodológica para estudiar los procesos de corporización. Sus reflexiones en torno de este aspecto delinean consideraciones relevantes para abordar diversos fenómenos desde esta perspectiva. Csordas no solo reflexiona en torno a los diversos estudios etnográficos que ha realizado, sino que nos ofrece nuevas vetas de investigación desde el paradigma del *embodiment*, entre las cuales se distinguen fenómenos que han surgido de la situación de pandemia por coronavirus que atravesamos a escala global, así como otras problemáticas que lamentablemente persisten en el mundo, tales como el racismo y la misoginia.

Esta conversación con el profesor Csordas concluye con una breve discusión en torno a las elaboraciones más recientes que ha desarrollado sobre el paradigma del *embodiment*. Sin duda sus planteamientos continúan expandiendo el horizonte desde el cual podemos comprender la diversidad y complejidad de la experiencia humana.

Olga Olivas: Gracias, Tom, por esta entrevista; realmente apreciamos tu tiempo para esta conversación sobre una perspectiva analítica que has desarrollado a través de diferentes estudios, que es el *embodiment*. Y la primera pregunta con la que me gustaría empezar es cómo te interesaste por el estudio del *embodiment*.

Thomas Csordas: Me interesé porque, como antropólogo, quería entender la experiencia humana, la experiencia en el sentido literal de lo que las personas viven en el curso de sus vidas y los retos que enfrentan, la experiencia inmediata que encuentran. Y en la época

en la que me estaba formando no existía una preocupación por la experiencia en sí misma. De hecho, entre los antropólogos se pensaba que la experiencia era inaccesible, sólo las culturas, como sistemas de símbolos en términos de Geertz, mientras que, como formas de textualidad, en términos de Derrida, eran accesibles; que la experiencia estaba fuera del alcance de la antropología. Y no me gustaba eso, incluso me dijo mi asesor de doctorado: "ten cuidado con la experiencia, ¿sabes?, la gente te criticará por usar eso".

Así que busqué formas de pensar en ello y me acerqué a la fenomenología, que es la descripción de los fenómenos tal y como se presentan a los humanos. Y al leer diferentes textos de fenomenología, como los de Alfred Schutz, por ejemplo, un poco de Heidegger, me encontré con el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty, que hablaba de *embodiment*/corporización, que hablaba de la percepción como una forma de experiencia basada en la corporización. Y eso me atrajo y me pareció una forma de entrar, como el punto de acceso a la experiencia; es decir, los puntos de acceso a la experiencia serían a través de la percepción, que sólo puede entenderse en términos de la experiencia corporal, *embodiment*/corporización. Y así es como me interesé por ella. Me interesé, sobre todo, por Maurice Merleau-Ponty y su importantísima obra la *Fenomenología de la percepción*, donde elabora una forma de análisis existencial basado en la corporización, y que es muy relevante para la cultura y la experiencia cultural.

O. O. Sí, es interesante y lo podemos ver en tu trabajo también cuando integras todas estas discusiones que Merleau-Ponty elaboró en torno a la percepción. Y algo que está claro también es que dijiste que te interesaste por la experiencia, y probablemente tuvo que ver también con el tipo de temas que estabas investigando en ese momento. ¿Cuáles fueron algunas de las reflexiones, pensando en toda esta perspectiva teórica fenomenológica, en torno a la experiencia y en relación con los temas que estabas mirando en el campo, o que estabas investigando recientemente en el campo? ¿Cuáles fueron las reflexiones que precedieron tu propuesta de los procesos de *embodiment* que elaboraste más profundamente en los dos artículos "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" y "Somatic Modes of Attention"?



T. C. Bueno, para mí siempre ha sido evidente que la experiencia es accesible a través de ciertos tipos de actividad humana más fácilmente que en otros. Me interesaba mucho la religión y, por tanto, me interesaba mucho la experiencia religiosa. Me interesaba la religión porque era un aspecto de la actividad humana en el que la experiencia estaba cerca de la superficie. Y me interesaba la experiencia porque ayudaría a entender la religión, que es un aspecto muy crítico de la actividad humana. Así que la relación entre el interés por la religión y la experiencia eran investigaciones recíprocas, y dentro de ese interés me preocupaba no sólo la religión y la experiencia religiosa, sino específicamente la transformación ¿Cómo la religión tenía esa fuerza retórica para la transformación? Así que empecé a estudiar no sólo los sistemas religiosos, sino especialmente los movimientos religiosos cuyo objetivo era transformar la sociedad, como fuerza colectiva. Y también me interesé por los rituales religiosos de sanación, que eran una forma de transformar la experiencia en un nivel más personal e individual, para transformar el yo, de un yo afligido a un yo sano. Me interesaba la religión y la experiencia religiosa, y la corporización era una forma de entrar en ella. No fue una forma fácil de entrar, porque el pensamiento sobre la corporización a través de Merleau-Ponty era denso, digamos. Y lo apliqué al movimiento religioso en el que estaba trabajando, en las formas de sanación que estaba trabajando dentro del movimiento de la Renovación Carismática Católica. De este modo busqué elaborar la idea de corporización en una manera útil. Entonces examiné mis datos etnográficos sobre el movimiento religioso y las formas religiosas de sanación para formular mejor la idea de corporización; así que utilicé los datos religiosos para formular un método, una orientación metodológica o paradigma de la corporización.

Me llevó literalmente trece años desde que empecé a pensar en la corporización hasta que pude publicar los artículos que has mencionado, "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" primero, y "Somatic Modes of Attention", después. Y debo decir que esos dos textos en realidad comenzaron como un artículo largo; estaban muy relacionados. La primera parte exponiendo la idea de la corporización y la segunda dando el ejemplo del tipo de categoría que puedes identificar, los modos somáticos de atención, si piensas

dentro de este paradigma de la corporización; pero al principio era un artículo muy poco manejable y largo. Y fue gracias al consejo y la consulta y una reflexión de mi colega más cercana, Janis Jenkins, que sugirió que se dividiera en dos artículos separados. Tenemos entonces lo que existe ahora, dos piezas separadas: "Embodiment as a Paradigm for Anthropology" y "Somatic Modes of Attention". Y le estaré eternamente agradecido por ese consejo sobre cómo convertir un artículo muy largo y, me atrevo a decir, pesado y denso, en dos artículos algo más accesibles y coherentes. Y debo decir que también estoy muy agradecido de que el trabajo "Modos somáticos de atención" exista ahora en traducción al español, en el volumen editado por Silvia Citro.

O. O. Sí, en *Cuerpos plurales*, que es el nombre del libro, y dialoga de alguna manera con otros trabajos muy interesantes en torno a las discusiones sobre el cuerpo, y algo en esa dirección también y relacionado con lo que estás diciendo.

Dijiste que al principio pensabas en la experiencia, porque la cultura se abordaba principalmente desde un marco simbólico y se intentaba encontrar patrones en la noción de cultura. Y algo que te interesaba más era la experiencia vivida de esta dimensión, y lo que desarrollas en el "Paradigma de la corporización" es un enfoque, una orientación metodológica para abordar el yo y la cultura, y el cuerpo como un terreno existencial de la cultura. Así que es evidente que, aunque la palabra cuerpo está presente en tu trabajo, hay una diferencia en la forma en que estás abordando el estudio de la corporización, comparado con lo que se había desarrollado antes en la antropología del cuerpo. Así que no estás hablando del cuerpo, sino de la corporización, que puede ser entendida o incluso reflexionada y analizada desde una perspectiva diferente. ¿Podrías explicar en este sentido la diferencia entre la antropología del cuerpo y la corporización como paradigma para la antropología?

T. C. En los términos más básicos, la antropología del cuerpo entiende el cuerpo como un objeto, un objeto cultural o un objeto social, y el paradigma de la corporización entiende que el cuerpo es un sujeto, que es un sujeto de la experiencia. Y parte del modo en que siempre me recuerdo a mí mismo esa diferencia: que, desde el punto de vista de la corporización, nunca uso el artículo "el" para referirme



al cuerpo; no es "el cuerpo" lo que nos interesa, es "mi cuerpo" y "tu cuerpo" y "nuestros cuerpos" como entidades que respiran y viven y que son la base existencial del yo y de la cultura.

Es una forma un poco más elaborada de hacer la distinción en términos de enfoques dentro de este campo. Tenemos una antropología del cuerpo, como acabamos de decir, pero que normalmente trata al cuerpo como una fuente de símbolos, un microcosmos de la sociedad, por ejemplo, o trata al cuerpo como un objeto de análisis por derecho propio, en la medida en que puede ser manipulado y controlado y transformado por las fuerzas sociales. Esa es la antropología del cuerpo.

También existe el estudio dentro de la antropología y campos afines de la comunicación no verbal, como la cinésica, la proxémica y el gesto, en los que el cuerpo se concibe principalmente como un medio de comunicación, y en los que el análisis se basa a menudo en una analogía lingüística, como al referirse a varios tipos de lenguajes corporales.

Y luego está la antropología de los sentidos, que se centra en el cuerpo como filtro cultural y formador de la realidad. Y a veces, en este enfoque, cada sentido es una modalidad de percepción culturalmente formada; algunas veces se aborda en términos de cómo los sentidos están sintetizados de maneras diferenciadas en un aparato sensorial integrado a través de las culturas.

Por último, el cuarto enfoque, la fenomenología cultural de la corporización, es el punto de partida y la base de mi trabajo, que examina el cuerpo como ser en el mundo. Y requiere reconocer que la cultura es más que un símbolo y un significado, pues que también incluye la experiencia, y que nuestros cuerpos son, al mismo tiempo, un manantial de existencia, la fuente del movimiento y el lugar de la experiencia.

O. O. ¿Y dirías que, en este sentido, lo que has desarrollado en el "Paradigma de la corporización", podría ser complementario a otros enfoques en el estudio de la experiencia humana, donde los cuerpos, no las experiencias humanas sino los cuerpos, fueron abordados para otros fenómenos?

T. C. Sí, son absolutamente complementarios. Y creo que los cuatro enfoques que acabo de mencionar son complementarios entre sí. Y,

por supuesto, la corporización no es la única forma de abordar la cultura. No es que esté diciendo que no hay valor en pensar en la cultura como un sistema de símbolos. No estoy diciendo que no tenga valor pensar en la cultura como un conjunto de adaptaciones a nuestro entorno, o que la cultura no sea un conjunto de prácticas y costumbres. Pero también quiero decir que la cultura es una forma fundamental de describir lo que damos por sentado sobre nosotros mismos y el mundo y otras personas. Y lo que damos por sentado, la comprensión de lo que damos por sentado, puede partir de nuestra experiencia corporal.

O. O. Sí, sin duda. Pueden ser complementarios porque te llevan a diferentes aspectos de lo humano, del ser humano. Y uno de los argumentos que me parece tan interesante e intrigante en tu propuesta, y creo que marca una diferencia entre otros enfoques sobre el estudio del cuerpo o nuestros cuerpos, es que tu propuesta se centra en las dualidades colapsadas: objetivo/subjetivo, percepción/práctica, cuerpo/mente, sujeto/objeto. Esto es algo que está presente en tus argumentos. Y creo que desafía las perspectivas de diferentes disciplinas que abordan el estudio de los seres humanos en las ciencias sociales. Y proporciona también una comprensión renovada de los diversos procesos que viven los seres humanos.

Sin embargo, sé que conoces algunas de las críticas que se han desarrollado y que afirman que la propuesta del *embodiment* sigue siendo portadora de una visión dualista del ser humano. Por ejemplo, Farnell argumenta que la noción de *habitus* de Bourdieu, que proporciona una base para la generación de prácticas, no reconoce a la persona como agente. Farnell afirma que el proceso de generación, el contenido sociocultural regenerado y los subsiguientes ajustes a las restricciones externas del mundo social son todos aparentemente inconscientes, o menos que conscientes, argumentando que el ser humano no se percibe como agente y como persona o sujeto reflexivo ¿Cómo reaccionarías a las críticas sobre la visión dualista en su noción de corporización?

T. C. En primer lugar, creo que esa perspectiva de Bourdieu es interesante y tiene cierto mérito, porque Bourdieu está tan preocupado por mostrar cómo el mundo se da por sentado y que las disposiciones se inculcan en los cuerpos de las personas y se sedimentan en



sus vidas, que deja de lado la agencia. Y eso es en parte por lo que lo he encontrado útil e interesante, pero también es en parte por lo que encontré importante yuxtaponer su trabajo con el de Merleau-Ponty, que sí habla de ello y en cuyo trabajo la idea de agencia está profundamente incrustada, la idea de agencia e intencionalidad; porque el cuerpo de uno siempre está orientado hacia el mundo y se mueve hacia él. Así que mientras Merleau-Ponty habla del cuerpo hacia el mundo, Bourdieu habla de que el mundo está incrustado en nuestros cuerpos. Por ello, esa crítica tiene cierto peso, creo. Pero el problema del dualismo en general está simplemente presente en el pensamiento contemporáneo, desde la Ilustración. Es decir, el dualismo es un punto de partida contra el que se reacciona. Así que siempre está ahí como punto de referencia. Aunque sea de forma negativa, aunque nos preocupemos por acabar con las dualidades, están ahí y son recurrentes. El proceso dialéctico consiste en reconocer que la dualidad está presente y puede ser colapsada, y vuelve a surgir y entonces queremos derrumbarla de nuevo.

Contra lo que reaccionamos es contra la rigidez de la dualidad, y la dualidad primaria es la dualidad entre mente y cuerpo que siempre se remonta a René Descartes. Y en algunos sectores Descartes es considerado como “malo” porque distinguió entre la mente y el cuerpo y nos hizo difícil volver a unirlos. Bueno, en algunos aspectos siempre estuvieron juntos. En algunos aspectos siempre es posible distinguirlos. Y tal vez Descartes no es tan culpable como creemos que es. Quizá somos nosotros quienes hemos reificado y rigidizado la distinción entre mente y cuerpo, incluso quizá más de lo que lo hizo Descartes. Creo que el problema de la dualidad contra el que tenemos que luchar sólo es un problema cuando las dualidades, como la dualidad entre la mente y el cuerpo o el sujeto y el objeto, se consideran mutuamente excluyentes, que se oponen, que son antagónicas entre sí, o incluso que un lado de la dualidad domina al otro y, por lo tanto, es opresivo. Y en ese sentido la dualidad de la mente y el cuerpo es algo contra lo que hay que luchar. Si la mente se considera superior al cuerpo, hay que luchar contra ella. Si el cuerpo se considera superior a la mente, es decir, la biología determina todo, eso es algo contra lo

que hay que luchar. Así que el problema no es la dualidad, *per se*, el problema es la dualidad que se rigidiza y reifica. Así que es importante hacer colapsar las dualidades para ver lo que sucede, para escapar de la prisión de la dualidad rígida. Y al hacer eso, también podemos reconocer que si hay dos lados de las cosas, no tienen que ser consideradas o pensadas como dualidades rígidas, pueden ser pensadas como polaridades, pueden ser pensadas como extremos de un continuo, y podemos inspirarnos en el poeta William Blake que dijo que los contrarios son positivos. Hay dos lados positivos de esta polaridad. No es que uno sea positivo y otro negativo. No es que uno sea bueno y otro malo. No es que uno sea dominante y otro inferior, sino que ambos lados de la polaridad son positivos. Así que la lucha contra la dualidad puede hacerse colapsando las dualidades, y también puede hacerse reconociendo que puede haber dualidad sin dualismo, sin que se convierta en una ideología.

O. O. Y entonces, desde este punto que estás elaborando, el colapso de las dualidades nos llevará definitivamente a otro aspecto del ser humano. Como estás diciendo, como en las polaridades podemos ver no la oposición entre los aspectos del ser humano, sino un proceso continuo, un continuo entre esas polaridades. Así que, ¿podrías elaborar un poco más lo que está en el núcleo de esta perspectiva de hacer colapsar las dualidades, que pudiera ayudarnos a entender mejor tus argumentos? Especialmente pensando en la experiencia humana, porque eso es algo que está en el núcleo del paradigma de la corporización, percibir objeto y sujeto colapsados, cuerpo y mente colapsados. Y eso es algo que forma parte del proceso de comprensión de la experiencia humana. No nos experimentamos como divididos o separados. ¿Puedes ampliar la información al respecto?

T. C. Bueno, podemos experimentarlo. La cuestión es que podemos experimentarnos como divididos y separados, y podemos experimentarnos como seres dualistas, pero lo que queremos evitar es quedar atrapados en la prisión de la dualidad, del dualismo. Y creo que la respuesta es precisamente lo que estaba diciendo sobre el aspecto liberador de colapsar las dualidades, y el aspecto liberador de pensar en las dualidades como polaridades, como polaridades positivas. Esas cosas son el núcleo de esta perspectiva.



O. O. Y, bueno, pensando en las diferentes experiencias que has abordado desde la perspectiva de la corporización… por ejemplo, en algunos casos has abordado el traslape entre religión y salud, como decías al principio, en los estudios con católicos carismáticos y los procesos de sanación indígenas. Algo que está presente ahí es la religión y la salud en esos procesos de corporización. Y en algunos otros casos te centras explícitamente en los procesos de salud mental; por ejemplo, en tu investigación en torno de los adolescentes en tratamientos psiquiátricos. ¿Qué es lo que has encontrado convincente en el uso de este enfoque para el estudio de las experiencias humanas, utilizando el enfoque de la corporización para el análisis de esas diferentes experiencias humanas?

T. C. Lo principal que encuentro convincente es que da acceso a la inmediatez, a la presencia concreta inmediata, que hay que aprovechar como nivel de análisis. Como punto de partida para entender la experiencia humana está la inmediatez. Por eso es útil empezar por la percepción. Y si empiezas con la inmediatez de la percepción, entonces puedes abordar cualquier otra cuestión. Puedes abordar la pregunta de por qué la inmediatez aparece como lo hace, como el fenómeno que aparece, y eso te permite acercarte a las cuestiones estructurales, ¿verdad? No es estudiar la experiencia en lugar de las cuestiones estructurales. Es estudiar la experiencia como un punto de partida, como un camino en la inmediatez de la experiencia. Por ejemplo, no solamente te interesan las leyes que permiten o prohíben a los refugiados cruzar la frontera. También te interesa –y quieres empezar por ahí– la experiencia del refugiado cuando intenta cruzar la frontera y tiene éxito o fracasa. No sólo te interesa la violencia estructural del sistema sanitario que se impone a las personas afectadas, sino que quieres empezar con la experiencia de esas personas cuando intentan navegar y establecer trayectorias a través de esos sistemas sanitarios, para poder entender mediante la comprensión de su experiencia. Porque hay antropólogos y científicos sociales que sólo se preocupan por los aspectos estructurales y acaban olvidando la experiencia que las personas están viviendo en esos entornos.

O. O. Y respecto de toda esta elaboración en torno a cómo abordar los fenómenos desde el paradigma de la corporización, tú hablas de

los procesos de corporización. Entonces, si entendemos esto como un proceso, también podemos identificar algunas etapas en él. Y tiene que ver con cuál es el punto de partida. ¿Cuál es la primera etapa que elaboramos para abordar la experiencia humana desde la perspectiva del *embodiment*? Y hablas de la inmediatez como punto de partida de la percepción, de lo preobjetivo, de lo prerreflexivo de esta percepción, para luego elaborar en mayor medida los procesos de objetivación del yo, por ejemplo. Así que en el yo pre-objetivo y luego la objetivación del yo está claro que podemos identificar diferentes etapas en el proceso de corporización. Pero me gustaría saber si estos procesos son vividos por los seres humanos de acuerdo con esas etapas que analíticamente estamos elaborando para acercarnos a la corporización ¿Se trata de un proceso lineal en la experiencia humana? ¿Es un proceso continuo, o –como dices– un proceso de ida y vuelta? ¿Es un proceso dinámico en el que los seres humanos se mueven de un lado a otro? ¿qué puedes decir en torno a eso?

T. C. Bueno, sí, es dinámico e iterativo. Y el proceso de la inmediatez de la que hablamos conduce a varias formas de objetivación. Porque tenemos que pensar en términos de conceptos. Tenemos que pensar en términos de instituciones. Tenemos que pensar en cómo nos comunicamos con otras personas, cómo nos pensamos a nosotros mismos. Así que están los procesos del yo pre-objetivo, y luego están las objetivaciones que realizamos constantemente sobre nosotros mismos. Objetivaciones y re-objetivaciones, y des-objetivaciones que son necesarias para vivir en sociedad, y objetivaciones que son alienantes para nosotros mismos. Pero es un proceso constante de iteración, de ida y vuelta.

O. O. Así es como se entiende en la experiencia humana: como un proceso dinámico de ida y vuelta. Y va de la mano de esta perspectiva analítica que estamos tratando de identificar en el proceso de partir de lo pre-objetivo a la objetivación, aunque esos procesos sean vividos probablemente al mismo tiempo por los seres humanos.

T. C. Sí, no es un proceso lineal. Es un proceso que va y viene de lo pre-objetivo a lo objetivo. Y también, quiero decir, puedes pensar en ello como algo simultáneo. Simultáneamente estoy experimentando la inmediatez de esta conversación que estamos teniendo,



pero al mismo tiempo, soy objetivado por ti y por mí, como alguien que tiene algo que decir sobre la corporización. Así que son simultáneos, no es lineal en ese sentido tampoco.

O. O. Es algo que creo que también deberíamos abordar, dada tu experiencia, porque en diferentes artículos, libros y capítulos siempre estás elaborando estos argumentos, pero también nos das el material empírico, estás hablando de casos. Entonces es muy claro ver cómo estás llevando al campo todas estas reflexiones, y creo que eso es muy ilustrativo. Algo que me gustaría saber al respecto es que entender la corporización como una orientación metodológica nos pone en la tarea de acercarnos a diferentes fenómenos, considerando una perspectiva etnográfica que está presente en muchos de los trabajos que has desarrollado. Y en estos términos y en términos muy técnicos, ¿cuáles dirías que son las técnicas de investigación imprescindibles para estudiar los procesos de corporización, pensando en toda esta complejidad, en las experiencias humanas que vamos a analizar si queremos abordarlas desde la perspectiva del *embodiment*?

T. C. La técnica de investigación esencial es la etnografía. Es tan sencillo como eso. No hay nada diferente en el tipo de trabajo que hago del que necesariamente hace cualquier otro antropólogo. Lo que es importante y lo que es distintivo, quizás, es que la corporización es, en la frase que acabas de utilizar, una orientación metodológica.

Es una forma de acercarse a los datos de la etnografía. No es que los datos sean diferentes, es sólo que una orientación en relación con los datos es diferente. El punto de partida es el punto de partida de la experiencia y la inmediatez a la que accedemos a través de la corporización. Así que eso es lo real. La respuesta es muy sencilla. La técnica es la etnografía. Pero lo significativo es cómo te acercas y orientas hacia ese material.

O. O. Pregunto esto porque he leído algunos argumentos de que, por ejemplo, si pensamos en identidades narrativas, y estamos haciendo entrevistas, nos quedamos sólo con el discurso de la gente, con las narraciones que nos están diciendo acerca de algo. Y algo que han desarrollado algunos autores es que, para abordar el estudio de los cuerpos, necesitamos ir más allá de las narrativas. Pero en este sentido, ¿dirías que es fundamental hacer también observación et-

nográfica, o depende de cómo nos acerquemos al material presente en las entrevistas? ¿O también podemos quedarnos sólo con estos datos y acercarnos a la experiencia humana desde la perspectiva del *embodiment*?

T. C. Sí, es una muy buena pregunta y muy importante. La observación es ciertamente importante. Quiero decir que, en la medida en que uno de los aspectos fundamentales de nuestros cuerpos es cómo los movemos, y cómo se nos convence para que los movamos, o se nos entrena para que los movamos, es importante observar esos movimientos.

Sin embargo, también es cierto que el lenguaje, por usar el término de Heidegger, revela nuestro ser y revela algo sobre nuestra experiencia y revela algo sobre nuestra corporización y nuestro movimiento. Así que podemos aprender sobre la corporización en parte a través de la narrativa y el discurso. E insisto en ello, en el mismo sentido en el que hablábamos antes: si estás atrapado o encarcelado en la dualidad, el dualismo entre el lenguaje y la experiencia, también te estás atando a ti mismo. Así que lenguaje y experiencia es otra dualidad que queremos colapsar; queremos entender cómo se interpenetran entre sí.

O. O. Y, bueno, pensando en esta forma de acercarse a la experiencia humana, ¿dirías que el paradigma de la corporización es más adecuado para estudiar algunas experiencias humanas que para otras?

T. C. Sí, absolutamente. Creo que es así, y eso se remonta al argumento con el que empecé. Como he dicho, me interesa la religión, y la corporización es, sí, especialmente adecuada para el estudio de la religión. Probablemente más que para el estudio de la economía política. Lo que no quiere decir, de nuevo, que quiera hacer una distinción absoluta entre el estudio de la religión y el estudio de la economía política, porque uno puede encontrar la experiencia corporal en la alienación del trabajo. Así que, de nuevo, esa es una dualidad que nos gustaría colapsar. Al mismo tiempo, esto es decir que hay ciertos aspectos de la vida que son más susceptibles de ser estudiados a través del paradigma de la corporización, o la orientación metodológica de la corporización y hay algunos donde la corporización no está tan cerca de la superficie del fenómeno como lo está en la religión.

Incluso en mi propio trabajo y mis propios escritos hay algunas cosas que he hecho en las que la corporización no está en primera línea de lo que estoy pensando. A veces he escrito sobre el lenguaje sin hacer mucha referencia a la corporización. O en el nuevo libro que Janis Jenkins y yo acabamos de publicar, *Troubled in The Land of Enchantment*, nuestro estudio sobre adolescentes en atención psiquiátrica. No es un libro sobre la corporización. Pero es un libro sobre experiencias vividas. Dentro de ese estudio de la experiencia vivida hay partes en el libro en las que nuestros cuerpos se vuelven algo relevante, pero no tanto como en algunos de los escritos que he hecho sobre la religión.

Así que no todo gira en torno a la corporización, y la corporización como orientación metodológica puede no ser siempre el punto de partida más relevante.

O. O. Sí, y respecto de este libro, que es muy interesante y realmente le recomiendo a la gente que lo lea, algo que tiene que ver con la corporización es un artículo relacionado con ese estudio que hiciste con los adolescentes que es "Living With a Thousand Cuts". Es muy interesante la forma en que analizas la experiencia de cortarse en relación con la corporización, y también en relación con la agencia, y la relación entre el individuo y el mundo. Así que probablemente no sea un libro sobre la corporización, pero definitivamente tu perspectiva sobre la corporización está presente en los diferentes estudios que has desarrollado.

T. C. Y creo que es una muy buena observación, porque, aunque ese libro no trata de la corporización, hay aspectos de la corporización que son muy relevantes para la experiencia de esos jóvenes, y es precisamente por eso que con mi mirada hacia la experiencia corporal escogí esa práctica de cortar y autocortarse, y dije: "¡ajá! ahí es donde está la corporización". Así que lo separé e hicimos ese artículo aparte sobre quienes tienen prácticas de cortarse a sí mismos precisamente porque era un aspecto susceptible de ser analizado desde el punto de vista de la corporización y, de hecho, invitaba a un análisis desde el punto de vista de la corporización.

O. O. Y antes de concluir me gustaría preguntarte: ahora que estamos viviendo una pandemia, y que todo estudio, toda investigación, está tratando de adaptarse a esta nueva circunstancia para desarrollar el

trabajo de campo, por ejemplo, ¿qué retos se nos plantean durante la pandemia para abordar los procesos de *embodiment* en el campo? Así, en particular, ¿cuál es la diferencia para hacer el trabajo de campo en este momento y para analizar los datos que podemos recoger en estas circunstancias desde el enfoque del paradigma de la corporización, o desde esta orientación metodológica?

T. C. Sí, lo primero que me viene a la mente es la experiencia que se está describiendo cada vez con más frecuencia de lo que se ha llamado *long* ***COVID***, COVID de larga duración, personas que contraen la enfermedad y que piensan que están mejor y no lo están, o la enfermedad dura meses y meses y continúa surgiendo a través de diferentes síntomas que reconocen y asocian con la enfermedad. Y cada vez hay más relatos, relatos vivenciales, de personas que sufren con esta versión particular de COVID.

Así que sospecho que, si miramos muy de cerca sus experiencias, encontraríamos que hay en nuestra sociedad y en la cultura emergente un nuevo modo somático de la atención. Es decir, una forma de atender nuestros cuerpos y con ellos, un nuevo modo de atención somática que es claramente característico de las personas que tienen COVID largo. Y ese es un lugar distinto, un aspecto muy claro, creo, donde pensar en términos de corporización puede ayudarnos o llevarnos a una comprensión o análisis de lo que está pasando con esto.

Otra cosa que es sorprendente en términos de la experiencia corporal, o los temores de nuestros propios cuerpos, es la ideología de antivacunación, los *anti-vaxxers*/anti-vacunas. ¿Cuál es su experiencia y percepción de sus propios cuerpos que los lleva a tener más miedo a la vacunación que a la enfermedad? Y ése es otro punto en el que pensar desde la orientación metodológica de la corporización; puede ser útil en el entorno de la pandemia.

Y también más allá de la pandemia, en nuestra situación social más amplia, uno podría preguntarse cuál es el fundamento corporal del odio racial y la misoginia que vemos cada vez más en la sociedad. ¿Cómo podemos entender esa experiencia visceral real de odio, ese odio racial o misoginia que vemos en la sociedad? Porque eso es un fenómeno corporal, o al menos puede entenderse desde el punto de vista de la experiencia corporal.



O. O. Y algo que me vino a la mente mientras hablabas de todos estas vetas que podríamos seguir actualmente: ¿qué pasa con nuestra relación con la tecnología en estas circunstancias? Porque cuando hablas de los modos somáticos de atención como formas culturalmente elaboradas de prestar atención a y con nuestros cuerpos, en el entorno donde hay una presencia encarnada de otros, ahora hay interacciones que están siendo mediadas por la tecnología en diferentes circunstancias. ¿Qué podemos reflexionar sobre los procesos de corporización allí?

T. C. Bueno, hablemos de nuestra conversación ahora mismo. Es por Zoom, ¿verdad? Estamos en pequeños rectángulos en lugar de estar sentados uno frente al otro en la mesa. Y eso afecta la naturaleza de nuestra intersubjetividad corporizada o, para usar una palabra que me gusta mucho, "intercorporalidad": eso se ve profundamente afectado por la tecnología que todos estamos usando ahora. Es decir, nos miramos a nosotros mismos. Yo puedo verme a mí mismo. Nunca puedo, es decir, en una conversación real corporizada no te ves a ti mismo, ¿verdad? Sólo miras a la otra persona. Y eso es un efecto corporizado también. De hecho, he observado que en las clases y en la enseñanza en línea algunos estudiantes se sienten muy nerviosos al encender sus cámaras. Y eso se debe, creo, a la alteridad fundamental que se construye en nuestra corporización. Hay un sentido de alteridad que tenemos en nosotros mismos hacia nosotros mismos. No siempre somos uno con nosotros mismos, y el hecho de que te estés mirando todo el tiempo en el Zoom hace que esto salga a la luz de una manera que puede ser muy perturbadora y desconcertante para la gente. Así que algunos estudiantes que he tenido se ponen muy ansiosos. Estarían ansiosos participando en un seminario de todos modos, pero peor viéndose a sí mismos allí.

Otro aspecto de nuestra tecnología: todos los que han usado Zoom observan que cuando has estado durante una hora y terminas, te sientes como si hubieras estado trabajando durante tres horas. Es físicamente mucho más agotador. Así que esa es otra forma en la que el Zoom, la tecnología, afecta a nuestra corporización.

Por último, leí algo que no tiene que ver con la tecnología en sí, sino con el aspecto de cuarentena de la pandemia, del que forma parte nuestra dependencia del Zoom. Leí un artículo que habla-

ba de cómo las lesiones en los dedos de los pies de la gente han aumentado drásticamente. Hay una epidemia de lesiones en los dedos de los pies, dedos rotos. ¿Por qué? Porque la gente está en sus casas y son más propensos a caminar descalzos y hay cosas en el camino y la gente va chocando con las cosas con los dedos de los pies y se lastima. Ésta es una consecuencia corporal no intencionada de la cuarentena. Así que no sabes si estoy usando zapatos ahora. Sí lo estoy, pero si no lo estuviera podríamos terminar esta conversación e inmediatamente me levanto y me rompo el dedo del pie al golpearlo contra la mesa.

O. O. Sí, así que la forma en que no sólo experimentamos nuestros cuerpos, sino también la forma en que nos movemos, interactuamos en este espacio, o interactuamos con este espacio o nuestro entorno, se ve definitivamente afectada por esta situación de emergencia sanitaria que estamos viviendo, y has señalado puntos muy interesantes sobre los que pensar.

Y la última pregunta en que me gustaría detenerme (estamos terminando)… bueno, dijiste que te tomó trece años publicar algo sobre *embodiment*, y la primera publicación fue en los 90. Así que han pasado como treinta años desde entonces y has seguido elaborando esta perspectiva en los diferentes trabajos que has desarrollado a lo largo del tiempo. ¿Hay algo que haya cambiado en estas nuevas elaboraciones o aproximaciones analíticas a fenómenos concretos respecto de lo que escribiste en los años 90 sobre ello? ¿O sigues elaborando algo nuevo en este enfoque de la corporización?

T. C. Sí, ha habido algunos avances en mi pensamiento sobre la corporización desde entonces. Mencionaré dos artículos en particular: uno que publiqué en 2004, titulado “Asymptote of the Ineffable” (asíntota de lo inefable), que era, en cierto modo, un artículo complementario de “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”. En éste tomé datos etnográficos de la religión y los utilicé para elaborar el paradigma de la corporización, y explicar lo que intentaba significar con la corporización. Y parte de la razón por la que me llevó tanto tiempo es, precisamente como has dicho, que insistí en hacerlo no en abstracto, sino trabajando con datos etnográficos concretos de la religión. Así que utilicé los datos de la religión para elaborar la idea de corporización. En “Asymptote of The Ineffa-



ble" invertí esa estrategia y utilicé la idea de corporización para hacer una contribución a la comprensión y la teoría de la religión. Así que, en lugar de utilizar la religión para elaborar la corporización, utilicé la corporización para hacer un argumento sobre la religión. Y se basó precisamente en lo que acabo de referirme, en esta alteridad o alteridad esencial que está estructurada dentro de nuestros cuerpos. Esa es una estructura elemental de la existencia, si se quiere, y decir que esta alteridad, que está fundamentalmente estructurada en nuestra corporización, es el núcleo fenomenológico que se elabora en la religión. Así que fuimos capaces de pensar y reconocer y experimentar la alteridad, la alteridad divina del Dios grandioso, o la alteridad que nos amenaza a través de la brujería, o la alteridad de un espíritu con el que estamos en conversación. Ese tipo de sensibilidad religiosa tiene su aspecto primordial en nuestra propia corporización. Y a eso me refería en ese artículo.

La segunda elaboración de la corporización en la que he estado trabajando proviene de un artículo que se publicó en *A Companion to the Anthropology of Body and Embodiment*, de Blackwell, y que trata de la fenomenología cultural, elaborando la corporización desde el punto de vista de la agencia, la diferencia sexual y la enfermedad. En ese artículo me desafié a mí mismo porque en los primeros escritos definí la corporización como un campo metodológico indeterminado, atrapado en un discurso y experimentado como actividad y producción. Y, finalmente, miré hacia atrás y me dije: "¿cómo pude decir eso?", porque es bastante críptico; y me desafié a mí mismo: "bien, así es como definí la corporización, pero ¿qué quiero decir con un campo metodológico indeterminado?" Así que en este artículo, que publiqué en 2011, se elabora lo que estoy diciendo de la corporización como un campo metodológico indeterminado en términos de la agencia, la diferencia sexual y la enfermedad, pero también estoy yuxtaponiendo nuestra corporalidad misma a otros campos metodológicos como la animalidad. ¿Cómo se relaciona nuestra corporización humana con los animales, la animalidad y la materialidad? ¿Cómo se relaciona nuestra corporización humana con el campo metodológico de la materia y la materialidad? No voy a decir nada más sobre esto, porque estamos al final de nuestra conversación y es una pieza de pensamiento inacabada en la que



todavía quiero trabajar; en el futuro podremos continuar elaborando la idea de la corporización.

O. O. Sí, definitivamente. Ésta es una buena manera de terminar también, porque estoy segura de que a la gente le interesará buscar estos textos, o publicaciones recientes que tienes donde podemos encontrar más elaboración sobre ese paradigma, que es algo que podemos ver en tu trayectoria. Y es bueno y refrescante ver cómo continúa y, como el proceso de corporización, es algo dinámico, algo vivo. Como has dicho, nos da formas renovadas de acercarnos a algunos datos etnográficos y todavía lo sigue haciendo a través de estas nuevas elaboraciones que estás compartiendo con nosotros.

Me ha gustado mucho esta conversación, doctor Thomas Csordas. La he disfrutado mucho y espero que tú también; muchas gracias.

T. C. Lo he disfrutado muchísimo, Olga, y gracias a ti y a Renée por invitarme a participar en esto. Ha sido divertido y agradable. Gracias a ti.

Olga Olivas es doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social por CIESAS Occidente. Realizó estancias posdoctorales en el Departamento de Estudios Sociales en el Colegio de la Frontera y en el Departamento de Antropología de la Universidad de California, San Diego. Actualmente se desempeña como profesora-investigadora Cátedra Conacyt en el Departamento de Estudios Sociales en el Colef y como *Lecturer* en los departamentos de Antropología y Salud Global en la Universidad de California en San Diego (UCSD). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Sus intereses se centran en procesos de salud/enfermedad/atención, nuevas religiosidades, procesos de corporización y migración en la frontera México-Estados Unidos.

Thomas J. Csordas es Profesor Distinguido en el Departamento de Antropología, ocupa la Dr. James Y. Chan Presidential Chair en Salud Global, es director fundador del programa de Salud Global y director del Instituto de Salud Global en la Universidad de Cali-



fornia en San Diego (UCSD). Sus intereses de investigación incluyen la antropología médica y psicológica, salud global, teoría antropológica, religión comparativa, fenomenología cultural y *embodiment*, globalización y cambio social, y lenguaje y cultura. Ha realizado etnografía con católicos carismáticos, indígenas navajos, pacientes psiquiátricos adolescentes, exorcistas católicos y proveedores de servicios de salud para refugiados y solicitantes de asilo. Algunos de los temas críticos en sus estudios incluyen procesos terapéuticos en la sanación religiosa, lenguaje ritual y creatividad, imaginario sensorial, autotransformación, técnicas del cuerpo y experiencia vivida.



CONTENIDO

Vol. 4, núm. 7, marzo 2021-agosto 2021
https://encartes.mx

ISSN: 2594-2999

TEMÁTICAS

PROMESAS DEL MAÑANA. LOS CÁLCULOS DEL FUTURO EN LAS PRÁCTICAS FINANCIERAS DE HOY
Magdalena Villarreal 1

"¿A QUÉ LE TIRAS CUANDO AHORRAS, MEXICANO?" LOS FUTUROS DEL AHORRO BAJO UN RÉGIMEN PENSIONARIO NEOLIBERAL DE CAPITALIZACIÓN INDIVIDUAL
Sayuri Gallardo Kishi 8

CONGENIAR, RESISTIR Y AJUSTAR: NEGOCIACIONES EN PAREJA PARA MANIOBRAR LAS DEUDAS Y LLEGAR A FIN DE MES
Lorena Pérez-Roa 29

LAS SOMBRAS DE LOS FUTUROS QUE YA NO SON. LAS RECONFIGURACIONES SOCIALES DE LA ESPERANZA EN LA CIUDAD DESINDUSTRIALIZADA DE ERRENTERIA, PAÍS VASCO
Uzuri Aboitiz 56

LOS SIONAS DEL ECUADOR, SU PROCESO DE MONETARIZACIÓN Y OTRAS INCERTIDUMBRES FUTURAS: ANÁLISIS DE UNA ECONOMÍA DE RECOLECCIÓN
María Fernanda Solórzano Granada 86

EN LOS MÁRGENES DE LA SOCIEDAD DEL TRABAJO. RESISTENCIA AL EMPLEO Y ASIMIENTO DEL FUTURO DE INDIVIDUOS CONTRARIOS AL TRABAJO ASALARIADO
Ducange Médor 111

ALTERNATIVAS ECONÓMICAS HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE OTROS MUNDOS POSIBLES. UN MAPEO DE LA ESCENA LOCAL EN GUADALAJARA
Elizabeth Chaparro y Peredo 135

REALIDADES SOCIOCULTURALES

EXPULSAR EL AVATAR. CONTROVERSIAS, CERTIFICACIÓN Y PARADIGMA CIENTÍFICO EN EL CAMPO EMERGENTE DE LA MEDITACIÓN *MINDFULNESS* (FRANCIA, ESTADOS UNIDOS)
Sara Le Menestrel 162

"LA QUIERO MUCHO". LA RELACIÓN SENTIMENTAL CON LA ROPA EN EL CASO DE LA MODA *THRIFT*
Efrén Sandoval Hernández
Carolina González Castañeda 203



LA MUERTE SOCIAL Y LAS VIOLENTAS OPORTUNIDADES DE VIDA
Henrik E. Vigh 229

***PERFORMANCE* FEMINISTA "UN VIOLADOR EN TU CAMINO". EL CUERPO COMO TERRITORIO DE RESISTENCIA Y SUBVERSIVA RESIGNIFICACIÓN**
Kenia Ortiz Cadena 265

ENCARTES MULTIMEDIA

SAN JUAN HUETZIATL: UN ACERCAMIENTO FOTOGRÁFICO A LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN UNA MAYORDOMÍA DE SAN MIGUEL CANOA, PUEBLA
Ana Isabel Castillo Espinosa 292

ŚIVA: NADA DE ÉL SE DESVANECE, SÓLO SE TRANSFORMA. ANTROPOLOGÍA VISUAL DEL ARTE MITOLÓGICO URBANO
Arturo Gutiérrez del Ángel
Greta Alvarado Lugo 306

ENTREVISTAS

"NO HAY MANERA DE LLEVAR LA IGLESIA ADELANTE SIN CONTAR CON LAS MUJERES". MUJERES, SÍNODO DE LA AMAZONÍA Y DESAFÍOS EN EL PRESENTE DE LA IGLESIA CATÓLICA
Entrevista realizada por Sebastián Pattin y Claudia Touris 322

UNA MIRADA RETROSPECTIVA Y NUEVAS REFLEXIONES SOBRE LOS PROCESOS DE *EMBODIMENT* COMO PARADIGMA Y ORIENTACIÓN METODOLÓGICA PARA LA ANTROPOLOGÍA
Entrevista realizada por Olga Olivas 337

DISCREPANCIAS

IMPACTO DE LA CIENCIA ABIERTA EN EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA
Annel Mejías Guiza, Norma Raquel Gauna y
Fernando García Serrano
Moderador: Roberto Melville 357

RESEÑAS CRÍTICAS

EL AUDIOVISUAL COMO ESPACIO EXTENDIDO ENTRE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS
Oscar Ramos Mancilla 368

LA FAMILIA VISTA DESDE EL CIESAS
Patricia Arias 377

NOSTALGIA, NACIONALISMO Y COLONIALISMO CULTURAL: *LAS CRÓNICAS DEL TACO*
Steffan Igor Ayora Diaz 383



DIRECTORIO







Encartes, año 4, núm 7, marzo 2021-agosto 2021, es una revista académica digital de acceso libre y publicación semestral editada por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, calle Juárez, núm. 87, Col. Tlalpan, C. P. 14000, México, D. F., Apdo. Postal 22-048, Tel. 54 87 35 70, Fax 56 55 55 76, encartesantropologicos@ciesas.edu.mx. El Colegio de la Frontera Norte Norte, A. C., Carretera Escénica Tijuana-Ensenada km 18.5, San Antonio del Mar, núm. 22560, Tijuana, Baja California, México, Tel. +52 (664) 631 6344, e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, A. C., Periférico Sur Manuel Gómez Morin, núm. 8585, Tlaquepaque, Jalisco, Tel. (33) 3669 3434. Directora de la revista: Ángela Renée de la Torre Castellanos. Alojada en la dirección electrónica https://encartes.mx. ISSN: 2594-2999.